

## دفاع از اراده گرایی در برابر دیدگاه‌های رقیب

مهدی امیریان \*

۹۷



نظر  
مهدی

دفاع از اراده‌گرایی در برابر دیدگاه‌های رقیب

### چکیده

اراده‌گرایی نظریه‌ای است که تلاش می‌کند اعمال ارادی را از غیر آن تفکیک کند. طبق این نظریه، اراده کردن یک عمل اجرایی ذهن است که با باور و میل ارتباط دارد و اگر فعلیت یابد، سبب ایجاد رویداد یا سلسله‌ای از رویدادها در جهان خارج می‌شود. این دیدگاه در مقابل نظریه‌های کسانی مانند انسکوم، دیویدسن و هورنسی که هر کدام نماینده اصلی یک اندیشه هستند قرار دارد. در این مقاله نخست به تبیین نظریه‌های رقیب پرداخته و وجه تمایز هر یک را با دیگری توضیح می‌دهم. در ادامه با تمرکز بر آرای جاناتون لو به‌عنوان یکی از مدافعان نظریه اراده‌گرایی، این دیدگاه را شرح داده و نشان می‌دهم هر کدام از نظریه‌های رقیب مشکلاتی دارند که تنها با اتخاذ دیدگاه اراده‌گرایی می‌توان بر آنها فائق آمد. در پایان به برخی از اعتراض‌ها به این نظریه و پاسخ‌های ارائه‌شده اشاره می‌کنم.

### کلیدواژه‌ها

قصد، اراده، تلاش کردن، علیت عامل، دلیل.

دست کم ما انسان‌ها از دو جنبه اندیشه و عمل برخوردار هستیم. بُعد اندیشه همان چیزی است که بر اساس آن خود را موجوداتی عاقل و اندیشمند فرض کرده، آن را بسان فصل ممیز خود از دیگر موجودات می‌دانیم، اما بی‌تردید بُعد عمل اهمیت کمتری از جنبه اندیشه ندارد. اگرچه اکثر اعمال ما به‌نوعی با جنبه تفکر و استدلال در ارتباط است، اما چنین نیست که در زیست خود تنها درگیر تأمل و اندیشه شده، از فعالیت‌های شخصی و اجتماعی برحذر باشیم که اگر چنین بود، نسل انسان‌ها از همان ابتدا منقرض می‌شد. هنگامی که گرسنه می‌شوم و میل به خوردن پیدا می‌کنم و باور دارم که مواد اولیه طبخ غذا در یخچال وجود دارد، به سوی آن رفته، و مشغول پختن غذا می‌شوم تا بدین وسیله گرسنگی خود را برطرف کرده، بتوانم زنده بمانم. این مثال شاید یکی از ابتدایی‌ترین اعمال محسوب شود که ما انسان‌ها انجام می‌دهیم. انواع و اقسام فعالیت‌های ساده و پیچیده دیگری هستند که ما انسان‌ها هر روز و شب انجام می‌دهیم؛ فعالیت‌هایی که بخشی از آنها نه تنها سود شخصی، بلکه منفعت اجتماعی نیز در پی دارد. اگر من بدانم که شرکت مردم در انتخابات سالم یکی از مهم‌ترین عامل‌های تحقق دموکراسی در جامعه است، بدون درنگ به پای صندوق رأی می‌روم.

هرچند بخش زیادی از اعمال (actions) دست کم ما انسان‌ها طبق تأمل و تفکر قبلی صورت می‌گیرد، همه آنها این خصیصه را ندارند. در یک تقسیم‌بندی کلی، اعمال به دو دسته قصدی (intentional) و غیر قصدی تقسیم می‌شود. فیلسوفان درباره تبیین عمل قصدی، اقوال مختلفی را بیان کرده‌اند، اما در موقعیت کنونی می‌توان تفاوت این دو عمل را با توجه به شهود اولیه‌مان چنین توضیح داد: عمل قصدی، عملی است که شخص یا عامل (agent) به‌واسطه دلیل و رسیدن به هدفی خاص آن را انجام می‌دهد؛ مثلاً این عمل من که به سراغ بطری آب رفته، آن را برداشته و می‌نوشم، به دلیل تشنگی و رفع آن انجام می‌شود. از این‌رو، این عمل قصدی است. در مقابل عملی همچون پلک زدن، البته آن‌گاه که بدان توجهی ندارم، قصدی نیست. از آن‌رو که دغدغه اصلی فیلسوفان عملی است که با قصد همراه باشد، از این‌رو، هر جا از واژه «عمل» و مشتقات آن استفاده کرده‌ایم، منظور چنین عملی است که عامل در آن نقش اساسی دارد.

در این مقاله، نخست به بیان دیدگاه‌های رقیب پرداخته، در ادامه با توضیح اراده‌گرایی و بیان تفاوت آن با دیدگاه‌های رقیب، وجه اولویت آن را تبیین می‌نماییم و در پایان به برخی اعتراض‌ها و پاسخ‌ها اشاره می‌کنیم.

## ۱. انسکوم و علیت عامل

به نظر انسکوم (Anscombe, 1957: 1) که دیگران هم از وی تبعیت کرده‌اند، سه مفهوم از قصد را می‌توان از یکدیگر تمایز داد: الف) قصد آینده (intention for future)؛ ب) عمل قصدی (intentional action)؛ ج) قصد ثانوی (further intention). قصد آینده، قصدی است که ممکن است در آینده محقق شود، اما در حال حاضر هیچ عملی مطابق با آن انجام نشده است؛ مثلاً اکنون قصد می‌کنم که در چند روز آینده حساب بانکی‌ام را چک نمایم؛ هر چند ممکن است تا زمان تحقق از قصد خود منصرف شوم. عمل قصدی، عملی است که براساس قصد کنونی انجام می‌شود؛ به بیان دیگر، در اینجا قصدی در نظر است که با عمل همراه باشد؛ اینکه من این واژه‌ها را حروف چینی می‌کنم و شما آنها را می‌خوانید، عمل قصدی من و شما محسوب می‌شود؛ یعنی حروف چینی عملی است که به واسطه من و خواندن آن توسط شما قصد شده است. قصد ثانوی، همان‌گونه که از نامش پیداست، در پی قصد اولیه می‌آید. طبق مثال پیشین، حروف چینی کلمات که خود عملی قصدی است، به قصد ثانوی مثلاً ارائه به مجله‌ای معتبر برای من، و افزایش احتمالی سطح دانسته‌ها برای شما انجام می‌شود.

بی‌شک بین این سه مفهوم ارتباط وجود دارد، اما در اینکه از بین آنها کدام یک محوری است، بدین معنا که با اتخاذ آن می‌توان توضیح مناسبی از اعمال داد، اختلاف نظر وجود دارد. به نظر انسکوم (ibid.: 5) مفهوم دوم یعنی عمل قصدی، مفهوم محوری است. به نظر او، اگر قصد کاری را داشته باشم، تعهد (commitment) به انجام دادن آن دارم، از این رو، تناقض آمیز است که مثلاً بگویم «قصد دارم قدم بزنم، اما نمی‌زنم» که اگر چنین باشد، نه با قصد، بلکه با چیزی مثل میل روبه‌رو خواهیم بود. اینکه بگویم «مایلم به سینما بروم، اما نمی‌روم» تناقض آمیز نیست. بدین ترتیب، قصد تنها حالتی ذهنی و درونی نیست و ارتباط مستحکمی با عمل و به طور کلی خارج دارد. از این رو، از میان سه مفهوم یاد شده، تنها عمل قصدی نمایانگر این ویژگی خاص «قصد» است.



گفتیم که طبق شهود اولیه، عمل وقتی قصدی است که انجام آن دلیلی داشته باشد؛ یعنی برای عقلانی سازی (rationalization) عمل به دلیل نیازمندیم، اما به نظر انسکوم هر دلیلی نمی تواند بیانگر عمل قصدی باشد.<sup>۱</sup> برای مثال، اگر ناگهان با چهره وحشتناکی مواجه شوم و بی اختیار خود را عقب بکشم و در این هنگام، دستم به لیوانی که در کنارم قرار دارد بخورد، هر چند عمل خوردن دست به لیوان به دلیل خاصی، یعنی به سبب رؤیت چهره وحشتناک انجام شده است، اما نمی توان از آن به عمل قصدی تعبیر کرد. به این جهت، انسکوم عملی را قصدی می داند که از دلایل خاصی برخوردار باشد. به بیان دیگر، عملی قصدی است که اولاً، در پی پرسش از چرایی عمل، پاسخ مثبتی بیان شود و ثانیاً، این پاسخ ها خاص باشند. وی شش دسته پاسخ را می آورد که می تواند بیانگر عمل قصدی باشد؛ یعنی اگر از عامل درباره دلیل عملش پرسش شود و وی از پاسخی که بیانگر عمل است شانه خالی نکند، بلکه در پاسخ به یکی از این شش دسته اشاره کند، عملش قصدی خواهد بود. این شش دسته عبارتند از: ۱. قصد ثانوی که پیش تر توضیح داده شد؛ ۲. انگیزه های ناظر به گذشته؛ مانند اینکه عامل در بیان توجیه تقدیم هدیه به دوستش بگوید که «می خواستم از او تشکر کنم». انسکوم به چهار دسته از این انگیزه ها اشاره می کند که عبارتند از سپاس گزاری، انتقام، پشیمانی و ترحم؛ ۳. انگیزه های کلی: دوستی، عشق، آزمندی، ستایش، کنج کاوی، ترس و نومییدی از این دسته اند؛ ۴. پاسخ عادی ساده؛ مانند اینکه در پاسخ به چرایی انجام شدن فعلی، دستور یا امر دیگری بیان شود؛ ۵. بدون دلیل خاص؛ مانند اینکه کسی بی دلیل لگدی به در بزند؛ ۶. توصیف کلی تر؛ مانند اینکه عملی را تحت عمل بزرگ تری توصیف کنیم؛ مثلاً به شیوه خاصی بنشینیم و اگر کسی پرسد که چرا این گونه نشسته اید، پاسخ دهیم که در حال تمرین یوگا هستیم (ibid.: 9-34).

ناگفته نماند که از یک عمل واحد، توصیف های مختلفی می توان ارائه کرد و ممکن است تحت یک توصیف، عمل قصدی و تحت توصیف دیگر، عمل غیر قصدی باشد؛ برای مثال، به فرض آرش در حال بریدن قطعه چوبی است که به دوستش فرامرز تعلق دارد. از این عمل

۱. دیدگاه انسکوم به نوعی مخالفت با سنت توماسی-ارسطویی است که در آن عمل قصدی مساوی با انجام دادن عمل به دلیلی گرفته می شود. به نظر انسکوم اینکه هر عملی به دلیلی ذکر می شود به معنای قصدی بودن عمل نیست. به تعبیر دیگر، دلیل و قصد رابطه این همانی با یکدیگر ندارند، بلکه عموم و خصوص مطلق هستند؛ هر عمل قصدی دارای دلیل است، اما هر عمل همراه با دلیل نشانگر قصدی بودن آن عمل نیست.

خاص می‌توان توصیف‌های چندی ارائه کرد؛ مانند اینکه آرش در حال بریدن چوب است؛ آرش در حال ریختن خاک‌اره است؛ آرش در حال بریدن چوب دوستش فرامرز است؛ آرش در حال ایجاد سروصداست و ... طبق بیان انسکوم، عمل آرش تنها هنگامی قصدی است که بتوان در حیطه آن توصیف خاص، پاسخ مناسبی ارائه داد؛ مثلاً اگر آرش نداند که این چوب متعلق به فرامرز است و از او درباره چرایی بریدن چوب دوستش پرسیده شود، پاسخش این خواهد بود که نمی‌دانستم؛ یعنی به جای اینکه به یکی از شش دسته پاسخ اشاره کند، آن را رد می‌نماید.<sup>۱</sup> از این رو، عمل آرش تحت این توصیف قصدی نیست، ولی به احتمال تحت توصیف کلی بریدن چوب، پاسخی درخور خواهد داشت و عملش قصدی است.

اما مواردی وجود دارد که نه با یک عمل واحد، بلکه با سلسله‌ای از اعمال متصل به هم روبه‌رویم. انسکوم با مثال معروفی تلاش می‌کند این مسئله را بیشتر توضیح دهد (ibid.: 34-37). شخصی را در نظر بگیرید که با تلمبه‌زدن آب سمی، منبع موجود در خانه افراد شروری را که ایجاد جنگ جهانی را در سر می‌پروراند، پر کرده و بدین وسیله آنها را به قتل برساند؛ در این مثال، اعمال متعددی انجام می‌شود از جمله اینکه دست‌های شخص بالا و پایین می‌رود، ماهیچه‌های او منبسط و منقبض می‌شوند، موادی در نورون‌های عصبی او تزریق می‌شوند، صدایی خاص در اثر زدن تلمبه ایجاد می‌شود، آب وارد منبع می‌شود، افراد مسموم شده و به قتل می‌رسند و بدین ترتیب، جهان به آرامش می‌رسد. فارغ از کارهایی مثل انبساط و انقباض ماهیچه‌ها و تزریق مواد شیمیایی در نورون‌ها، کارهای دیگر همچون تلمبه‌زدن آب سمی، پر کردن منبع آب و مسموم کردن افراد را می‌توان به شخص نسبت داد، چون با توجه به دلایل شش‌گانه می‌توان به چرایی هر یک از این اعمال این‌گونه پاسخ داد:<sup>۲</sup> اولاً، این شخص در

۱. انسکوم به چهار دسته پاسخی که بیانگر عمل نیست، بلکه به‌نوعی رد می‌شود اشاره می‌کند که عبارتند از: (۱) ندانستن: مثل اینکه کسی در حال بریدن قطعه‌چوب فرامرز باشد و وقتی از او پرسیده می‌شود که چرا چوب فرامرز را می‌بری، پاسخ دهد که نمی‌دانستم این چوب متعلق به فرامرز است؛ (۲) مشاهده کردن: مثل اینکه کسی در حال بریدن قطعه‌چوب فرامرز باشد و وقتی از او پرسش می‌شود که چرا چوب فرامرز را می‌بری، پاسخ دهد که نمی‌دانستم این چوب متعلق به فرامرز است؛ (۳) غیراختیاری بودن: مانند وقتی که به طور غیر اختیاری دستم به لیوان آب می‌خورد؛ (۴) واکنش در برابر علل ذهنی خاص: مثل شوکه شدن ناگهانی در اثر رؤیت چهره‌ای زشت.

۲. روشن است که ایجاد شدن صدایی خاص در اثر تلمبه‌زدن، هم می‌تواند قصدی باشد و هم غیر قصدی؛ برای مثال، اگر شخص با ضرب آهنگی خاص آن را ایجاد کرده و از او پرسیده شود که چرا این صدا را ایجاد می‌کنی و در پاسخ با استفاده از قصد ثانوی بگوید، چون می‌خواهم خستگی ناشی از تلمبه‌زدن را برطرف کنم، عمل قصدی محسوب می‌شود.



حال انجام دادن چند کار مختلف است که از زدن تلمبه آغاز و با مسموم کردن افراد شرور پایان می‌یابد؛ ثانیاً، در این زنجیره اعمال، عملی قصدی است که با عمل بعدی عقلانی شود؛ یعنی عمل بعدی دلیلی بر انجام گرفتن دلیل قبلی باشد؛ مثلاً عمل تلمبه‌زدن از آن رو عملی قصدی است که با عمل پر کردن منبع آب عقلانی می‌شود، و عمل پر کردن منبع آب از آن رو قصدی است که با عمل بعدی، یعنی مسموم کردن افراد عقلانی می‌شود و .... همان‌گونه که ملاحظه می‌شود اعمال میانی، اعمالی هستند که هم کار عقلانی‌سازی عمل دیگر را برعهده دارند و هم خودشان عقلانی می‌شوند، اما به نظر انسکوم اساساً عملی قصدی است که به واسطه عمل دیگری عقلانی شود.<sup>۱</sup>

طبق بیان فوق اولاً، شخص با حرکت دادن دست، اعمال مختلف به هم پیوسته‌ای انجام می‌دهد که هر عملی به عمل قبلی وابسته است؛ ثانیاً، همگی معلول و پیامد عمل وی بوده‌اند. از این رو، از انسکوم به‌عنوان یکی از طرفداران اصلی علیت عامل (agent causation) یاد می‌شود. طبق این نظریه، همه اعمال حتی اعمالی چون حرکات‌های بدنی که در سلسله اعمال نخستین عمل به‌شمار می‌روند، معلول عامل هستند. البته می‌توان اعمال مختلف را زیرمجموعه یک عمل قرار داد؛ به‌گونه‌ای که این اعمال نقش اجزای یک کل را داشته باشند؛ مثلاً در مثال پیشین اعمالی چون تلمبه‌زدن، پُر کردن منبع و مسموم کردن افراد شرور می‌توانند به‌عنوان اجزای عمل کلی «کشتن افراد» به‌حساب آیند و باید کشتن را عمل پیوسته‌ای دانست که از هنگام تلمبه‌زدن آغاز و تا به قتل رسیدن افراد ادامه دارد، اما این دلیل نمی‌شود که از اعمال میانی چشم پوشید. با این حال، این بدین معنا نیست که چنانچه عامل در انجام دادن اعمالش ناموفق شود، همچنان بتوان از او به‌عنوان علیت عامل یاد کرد. اساساً عبارت «علیت عامل» بدون پیوند با عمل، عبارتی نامفهوم است. از این رو، انسکوم و نیز دیویدسن، در پاسخ به این پرسش ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی (Wittgenstein, 1953: §. 621) که اگر از این واقعیت که «دستم را بلند می‌کنم»، این واقعیت را که «دستم بالا می‌رود» تفریق کنم چه باقی می‌ماند، خواهند گفت: هیچ چیز.

۱. البته کسانی همچون مایکل تامپسون دیدگاهی عکس نظر انسکوم دارند. به نظر تامپسون، عملی قصدی است که عمل دیگر را عقلانی‌سازی؛ مثلاً پر کردن منبع آب از آن رو قصدی است که می‌تواند دلیلی باشد برای عمل زدن تلمبه (نک: Thompson, 2008). بدین ترتیب، اگر در انسکوم حرکت عقلانی‌سازی رو به جلو است، در تامپسون به‌عکس و رو به عقب می‌باشد.

## ۲. دیویدسن و حذف علیت عامل

هر چند دیویدسن (Davidson, 1963) همچون انسکوم، عمل قصدی را مفهوم محوری می‌داند<sup>۱</sup> و معتقد است که از یک عمل خاص، توصیف‌های متعددی می‌توان ارائه کرد و نیز عقلانی‌سازی عمل به واسطه دلیل انجام می‌شود، اما به اعتقاد وی نه با دلایل و دسته‌های متعدد، بلکه تنها با یک دلیل روبه‌رویم که از آن به دلیل اولیه (primary reason) که عبارت است از باور (belief) و میل (desire)<sup>۲</sup> تعبیر می‌شود؛ یعنی با استفاده از دلیل اولیه می‌توان همه دسته‌های انسکوم را توضیح داد و ذیل آن گنجانند. طبق بیان دیویدسن، اگر شب‌هنگام وارد خانه شوم که دزدی مشغول سرقت اثاثیه است و کلید چراغ را فشار دهم، هر چند روشن کردن چراغ عمل قصدی است، اما آگاه‌ساختن دزد، نه. این بدان سبب است که به روشن شدن چراغ میل داشته و نیز باور داشته‌ام که برای روشن شدن چراغ باید کلید را بفشارم، اما درباره آگاه‌ساختن دزد، اولاً، باور نداشتم که دزد در خانه است و ثانیاً، شاید اگر می‌دانستم، تمایل نداشتم که وی را از حضور خود آگاه سازم تا بدین وسیله بتوانم به پلیس اطلاع دهم. بنابراین، آگاه‌ساختن دزد به دلیل نبود دلیل اولیه، عمل قصدی به‌شمار نمی‌آید.

دیویدسن نه تنها دلیل اولیه را عاملی جهت عقلانی‌سازی عمل معرفی می‌کند، بلکه آن را علت عمل نیز می‌داند. بنابر مثال پیشین از آن‌رو روشن کردن چراغ عمل قصدی است که دلیل من برای فشردن کلید است و آنچه این دلیل را از دیگر دلایل جدا می‌سازد، آن است که علت عمل من نیز به‌شمار می‌آید. به بیان دیگر، من برای روشن کردن چراغ نه تنها دلیل دارم، بلکه عمل خود را به سبب آن دلیل انجام می‌دهم. از این‌رو، باید گفت که دلیل، علت عمل من است.

با توجه به مباحث پیش گفته روشن است که دیدگاه دیویدسن درباره قصد یا با تحویل‌گرایی (reductionism) مطابق است، یعنی قصد به باور و میل تحویل می‌رود و یا

۱. البته اگرچه دیویدسن نخست با نظر انسکوم موافق بود، در ادامه (Davidson, 2001) دیدگاهش را تغییر داد و قصد آینده را اساس کار خود قرار داد. برت من (Bratman, 1984) نیز از جمله کسانی است که قصد آینده را مفهوم محوری می‌داند. البته توضیح خواهیم داد که طبق اراده‌گرایی، مفهوم محوری مفهوم دوم است، البته نه به معنایی که از آن ارائه می‌شود.

۲. میل در نظر دیویدسن اصطلاحی فلسفی است که آن را «pro-attitude» می‌نامد و در بردارنده احساسات، هیجان‌ها، انگیزه‌ها، حس و حال و ... است.



اینکه با حذف‌گرایی (eliminativism) تطابق دارد؛ بدین معنا که اساساً حالتی در ذهن به نام قصد وجود ندارد که البته دومی با نظر وی سازگارتر است. البته تحویل یا حذف قصد بدین معنا نیست که دست کم وی به حالات ذهنی باور و میل به عنوان علت عمل معتقد است، بلکه او مدافع نظریه این‌همانی مصداقی است و ویژگی‌های ذهنی را دارای اثر علی نمی‌داند. اگر میل من به غذا علت رفتن به رستوران باشد، طبق نظر دیویدسن رویداد واحد میل به غذا که دارای ویژگی‌های فیزیکی و ذهنی است، سبب رویداد رفتن به رستوران می‌شود. البته این رویداد نه به دلیل ویژگی ذهنی مثل میل، بلکه به واسطه ویژگی فیزیکی‌اش علت رفتن به رستوران شده است (Davidson, 1980). بنابراین، از آن‌رو که دیویدسن به علیت میان رویدادها (events) اعتقاد دارد، در پی تحلیلی از عاملیت (agency) است تا همچون انسکوم به علیت عامل نینجامد.

به اعتقاد او هنگامی کسی عامل یک رویداد است که کاری انجام دهد و این کار او علت آن رویداد واقع شود (Davidson, 1980). طبق مثال انسکوم شخص با انجام دادن کاری همچون انتقال آب سمی، علت رویداد کشته شدن افراد شرور می‌شود. از این‌رو، نمی‌توان گفت که شخص علت قتل این افراد شده است، بلکه فعلی را که متعدی است (مثل کشتن) انجام می‌دهد و سبب رویداد و فعل لازم (مثل کشته شدن) می‌شود. بدین ترتیب، در مثال انسکوم همه رویدادها اعم از تلمبه زدن، انتقال آب سمی به منبع، مسموم کردن و قتل دارای دو وجه متعدی و لازم هستند؛ یعنی در هر کدام از این موارد، عامل کاری به نحو متعدی انجام می‌دهد و این کار سبب رویدادی که وجه لازم آن کار است می‌شود. در این میان،

۱. از نظر دیویدسن، رویدادها همچون بمباران هسته‌ای هیروشیما و ناکازاکی توسط آمریکا در جنگ جهانی دوم، انقلاب اسلامی ایران در سال ۵۷، قتل امیرکبیر به دستور ناصرالدین شاه و ... هویت‌های متافیزیکی مستقل هستند. دلایل دیویدسن برای اعتقاد به رویداد از این قرار است: (۱) برای سوری‌سازی برخی استدلال‌های معتبر به وجود رویداد نیازمندیم؛ مثلاً در نظر بگیرید که از گزاره «علی به آهستگی قدم می‌زند» می‌توان نتیجه گرفت که «علی قدم می‌زند»، اما اگر بخواهیم این استدلال را براساس منطق صوری بازسازی کنیم منتج نخواهد بود. اگر گزاره نخست را به Fa، و گزاره دوم را به Ga سوری‌سازی کنیم، به یقین نمی‌توان از Fa، Ga را نتیجه گرفت. به نظر دیویدسن برای حل این مشکل باید از رویداد استفاده کرد؛ یعنی اگر گزاره نخست را چنین بازسازی کنیم که «Xای وجود دارد که رویداد قدم‌زدن علی است و X آهسته است» می‌توان نتیجه گرفت که «Xای وجود دارد که رویداد قدم‌زدن علی است». اکنون طبق منطق صوری می‌توان گزاره نخست را به صورت « $\exists x (Fx \wedge Gx)$ » سوری‌سازی کرد و با استفاده از قاعده «حذف عاطف» از آن « $\exists x Fx$ » را نتیجه گرفت؛ (۲) بهترین گزینه برای روابط علی، رویدادها هستند؛ یعنی رویدادها می‌توانند در رابطه علی با یکدیگر قرار بگیرند (نک: Davidson, 1980).



جنبش بدنی تنها رویدادی است که وجه متعدی و لازم فعل آن (to move)<sup>۱</sup> یکی است؛ بدین معنا که حرکت دادن مثلاً دست با حرکت کردن آن این همان است. به بیان دیگر، حرکت کردن دست معلول هیچ رویداد دیگری نیست. از این رو، دیویدسن از حرکت بدنی (bodily movement) به عمل پایه (basic action) تعبیر می‌کند؛ یعنی عملی که هر چند علت رویداد دیگری است، اما خود معلول نمی‌باشد. این توضیح نشان می‌دهد که مثلاً اگر از فردی که دستش را بالا برده بپرسیم که چگونه موجب این رویداد شده است، به احتمال خواهد گفت که این کار را تنها با بالا بردن دستش انجام داده است نه با اجرای کاری دیگر. از سوی دیگر، چون به نظر دیویدسن و هم نظر با انسکوم، رابطه میان همه رویدادهای این زنجیره با رویداد حرکت بدنی، رابطه این‌همانی (identity) است، بدین معنا که نه با چند رویداد مختلف، بلکه با رویداد واحدی مواجهیم که دارای توصیف‌های متعددی است، تنها کاری که شخص انجام می‌دهد، حرکت دادن بدنش است و بس. بنابراین، در همه اعمال، عمل پایه تنها رویدادی است که دیگر رویدادها به آن تحویل می‌روند.<sup>۲</sup> البته از این عمل پایه توصیف‌های مختلفی می‌توان ارائه کرد که تلمبه‌زدن آب سمی، پر کردن منبع آب و مسموم کردن افراد از آن جمله است. با این حال، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، این

۱. همچنان که روشن است دیویدسن برای بیان مقصود خود از عبارت زبانی بهره می‌گیرد؛ یعنی چون در عبارات‌های زبانی برای هر گونه جنبش بدنی اعم از لازم و متعدی از یک فعل استفاده می‌کنیم، می‌توان نتیجه گرفت که جنبش بدنی، عمل پایه است، اما واضح است که این سخن دیویدسن درباره برخی زبان‌ها از جمله زبان فارسی صادق نیست. در زبانی فارسی برای جنبش بدنی در وجوه لازم و متعدی از یک فعل استفاده نمی‌کنیم؛ مثلاً در وجه متعدی می‌گوییم «علی دستش را حرکت داد» و در وجه لازم گفته می‌شود. «دست علی حرکت کرد». اما این سخن اشکال محکمی به اصل مدعای دیویدسن وارد نمی‌کند، زیرا به هر حال قصد وی آن است که عمل را بیرون از بدن نشان دهد و چنان‌که در ادامه خواهد آمد خطای اساسی وی در نادیده گرفتن امور ذهنی به‌ویژه اراده به‌عنوان عامل اصلی اعمال قصدی است.

۲. تفرّد (individuation) اعمال، موضوعی جداگانه است که بحثی مستقل را می‌طلبد، اما گفتنی است دیدگاه انسکوم و دیویدسن درباره این‌همانی اعمالی که در یک سلسله به هم مرتبط‌اند، مورد توافق همه فیلسوفان نیست؛ مثلاً گلدمن (Goldman, 1971) بر این عقیده است که اتخاذ دیدگاه رابطه این‌همانی میان اعمال بحث برانگیز است. اولاً، اگر مسموم کردن افراد توسط پر کردن منبع آب حاصل می‌شود، به دلیل رابطه تقارن (symmetry) میان این‌همانی، جهت عکس آن نیز باید صادق باشد، در حالی که چنین چیزی درست نیست؛ ثانیاً، لازم است رابطه میان هر یک از این اعمال و خود همان عمل برقرار باشد؛ به بیان دیگر، انعکاسی (reflexive) باشد که چنین چیزی عجیب است؛ یعنی بگوییم آن شخص با تلمبه‌زدن تلمبه می‌زند. از سوی دیگر، اشکال گلدمن به دیویدسن به معیار این‌همانی رویدادها مربوط است؛ به نظر دیویدسن دو رویداد این‌همان‌اند، اگر و تنها اگر، دارای علت و معلول واحد باشند، ولی گلدمن معیار یادشده را تنها شرط لازم برای این‌همانی می‌داند و نه کافی؛ یعنی مواردی را می‌توان مثال زد که دارای علت و معلول واحد باشند، اما این‌همان نباشند.



رویداد واحد تحت توصیف‌های قصدی است که واجد باور اولیه باشد؛ مثلاً اگر کسی اجیر شده باشد که این کار را انجام دهد و برایش مهم نباشد که افراد کشته شوند یا نه، این عمل تحت توصیف مسموم کردن افراد قصدی نخواهد بود؛ یعنی نمی‌توان گفت که وی قصد مسموم کردن را داشته است.

تحلیل دیویدسن از عمل پایه، نتوانست نظر برخی از فیلسوفان را به خود جلب کند. به نظر ایشان، اگر مقصود از عمل پایه، آن‌گونه که دیویدسن ادعا می‌کند آن باشد که برای انجام‌دانش به کار دیگری نیاز نیست که علت آن باشد، چرا این سخن را مثلاً درباره انبساط و انقباض ماهیچه‌ها تکرار نکنیم؛ هر چند خود انبساط و انقباض نیز می‌تواند معلول امر دیگری باشد. این امر، در موارد مشابه نیز تکرارپذیر است و این به تسلسل می‌انجامد. مهم‌تر آنکه شهود اولیه اقتضا می‌کند که بالا بردن دست، معلول امر ذهنی است و اگر عملی به تحقق نرسد، همچنان می‌توان از امر ذهنی به‌عنوان علتی که به نتیجه نینجامیده است سخن گفت. هورنسی یکی از کسانی است که چنین اعتقادی دارد. از آن‌رو که با وجود اختلاف نظرها، این دیدگاه از جهات متعددی به نظریه اراده‌گرایی شبیه است، بیان این دیدگاه می‌تواند راهنمای خوبی برای فهم نظریه اراده‌گرایی محسوب شود. از این‌رو، در ادامه به تبیین آن می‌پردازیم.

### ۳. هورنسی و تلاش‌گرایی

با توجه به اشکال‌های یادشده یعنی تسلسل و به رسمیت‌نشناختن امور ذهنی‌ای که به عمل نمی‌انجامد، برخی درصدد ارائه نظریه‌ای برآمدند تا بتوانند بر این مشکلات فائق آید. هورنسی از جمله کسانی است که جنبش بدنی را عمل پایه ندانسته، آن را معلول امری ذهنی می‌داند (Hornsby, 1980). به نظر وی «تلاش کردن» (trying) که آن را باید رویدادی ذهنی دانست، از جمله اموری است که با عمل، ارتباط وثیقی دارد؛ همواره در عمل، تلاش کردن نهفته است و هرگاه عامل کاری را انجام می‌دهد آن را از طریق تلاش کردن متحقق می‌سازد. از سوی دیگر، تلاش کردن عملی پایه شمرده می‌شود و از صورت لازم و متعدی خارج است. به بیان دیگر، رویدادی متناظر با تلاش کردن وجود ندارد. طبق نظر هورنسی، تلاش کردن از آن‌رو پایه است که علت دیگر رویدادهاست، ولی خود معلول امر دیگری نمی‌باشد. به بیان دیگر، در هر عملی توصیفی پایه وجود دارد که «تلاش کردن» در آن منظوی است؛ مثلاً عمل

بالا بردن دست دارای توصیف پایه، «تلاش کردن برای بالا بردن دست» است.

البته هورنسی میان تلاش کردن برای عمل در دو صورت تحقق و عدم تحقق عمل تمایز قائل می‌شود. به نظر وی، هر چند در صورت انجام دادن عمل، تلاش کردن با آن این همان است، اگر عامل به هر دلیلی نتواند کاری را انجام دهد، تلاش کردن متناظر با آن همچنان به عنوان یک امر ذهنی باقی می‌ماند. معلولی را در نظر بگیرید که تلاش می‌کند از پله‌های یک ساختمان بالا رود، اما موفق نمی‌شود. وی هر چند نتوانسته از پله‌ها بالا رود، اما تلاشش در انجام دادن این عمل به عنوان یک تلاش محض باقی می‌ماند. این مسئله حتی در مورد کسی که باور دارد که قادر به انجام دادن کار نیست صادق است؛ یعنی نیازی نیست که فرد از قبل نداند که نمی‌تواند کاری را انجام دهد. کسی که از کودکی فلج بوده است، همچنان می‌تواند از تلاش کردن به عنوان یک امر ذهنی برخوردار باشد. این موضوعی است که با هیچ یک از دیدگاه‌های انسکوم و دیویدسن سازگار نیست. بدین ترتیب، می‌توان گفت که هورنسی در پاسخ به پرسش ویتگنشتاین خواهد گفت که آنچه باقی می‌ماند عبارت است از تلاش کردن.<sup>۱</sup>

با این حال، به نظر می‌رسد تفکیک یادشده استدلال قانع کننده‌ای ندارد. به نظر هورنسی آنچه سبب می‌شود در مواردی که عمل انجام می‌شود، تلاش کردن را با خود عمل این همان بدانیم، این است که برهانی خلاف آن وجود ندارد. به بیان دیگر، برای اینکه در چنین مواردی به تلاش کردن به عنوان یک امر ذهنی اصیل و مستقل نگاه کنیم، نیازمند برهانی مستقل هستیم؛ این در حالی است که چنین برهانی وجود ندارد، اما شهود اولیه خلاف این مطلب را ثابت می‌کند. اتفاقاً بار اثبات بر دوش کسانی مانند هورنسی است که خلاف شهود سخن گفته و به تمایز قائل‌اند. اگر من امروز قادر باشم پشت میز رایانه نشسته و این کلمات را حروف چینی کنم، دارای همان حالت ذهنی هستم که دیروز قادر نبودم. بدین ترتیب، چنانچه امروز تلاش کردن با انجام دادن عمل این همان است، چرا دیروز در چنین این‌همانی گسست ایجاد شده است؟ آیا این شاهدهی نیست بر اینکه اساساً امر

---

۱. هورنسی در مقاله‌ای که ۲۵ سال بعد نوشت، از این نظر خود دست برداشت. به نظر وی مشکل دیدگاهش این است که عمل پایه را تلاش کردن فرض می‌کند و مابقی عمل را به عهده طبیعت می‌گذارد. به بیان دیگر، گویی چنین است که شخص عامل صرفاً عمل ذهنی تلاش کردن را انجام می‌دهد و منتظر می‌ماند تا نقش اصلی یعنی عمل را که امری بیرونی است، طبیعت انجام دهد. می‌توان گفت که دیدگاه اخیر او به نظر انسکوم، یعنی علیت عامل نزدیک می‌شود (نک: Hornsby, 2005).



ذهنی تلاش کردن با انجام دادن عمل این همان نیست؟

همان گونه که گفته‌اند دیدگاه هورنسی با اراده‌گرایی شباهت‌های فراوانی دارد، اما به دلیل برخی تفاوت‌ها از جمله تفاوت یادشده، از اراده‌گرایی به‌عنوان نظریه‌ای ممتاز یاد می‌شود. در ادامه می‌کوشیم با تمرکز بر آرای جاناتان لو، نخست نظریه مذکور را به‌ویژه با توجه به تمایزاتش با نظریه‌های رقیب توضیح داده، سپس به برخی اشکال‌ها و پاسخ‌های ارائه شده اشاره کنیم. هرچند امروزه این دیدگاه طرفداران زیادی در میان فیلسوفان ذهن ندارد، در تاریخ فلسفه جایگاه محکمی دارد و به‌گفته جاناتان لو کسانی مانند جان لاک مدافع آن بوده‌اند.

#### ۴. جاناتان لو و اراده‌گرایی

از اراده‌گرایی (volitionism) به‌عنوان نظریه‌ای که تلاش می‌کند همه اعمال اختیاری (voluntary actions) انسان را با حالت ذهنی به نام اراده (volition)<sup>۱</sup> گره زند یاد می‌شود. مطابق با این نظریه، بین هر عمل اختیاری و اراده متناظر با آن، رابطه علی برقرار است. البته نه به این معنا که اراده علت عمل باشد، زیرا اراده خود بخشی از عمل است و هیچ رویدادی نمی‌تواند علت رویدادی شود که خود بخشی از آن رویداد است. توضیح آنکه به نظر جاناتان لو در عمل اختیاری باید میان چند چیز تمایز گذاشت: عمل به‌مثابه یک کل؛ اراده انجام‌دادن عمل و نتیجه اراده که جزو دیگری از عمل است؛ مثلاً وقتی عامل، عمل اختیاری بالابردن دست را اجرا می‌کند، اراده او به بالابردن دست، یک بخشی از عمل اوست و بخش دیگر، بالابردن دست است که نتیجه اراده به‌شمار می‌رود و پیامد علی مستقیم آن است. از این‌رو، آنچه را شخص اراده می‌کند که انجام دهد - بالابردن دست - همان نتیجه اراده - بالارفتن دست - نیست. با توجه به این توضیحات می‌توان گفت: عامل *a* به نحو اختیاری دستش را بالا برده، اگر و تنها اگر، *a* اراده کرده باشد که دستش را بالا ببرد و اراده *a* به بالابردن دست، سبب شده است که دست *a* بالا برود (Lowe, 2013: 118-123).

به نظر لو اراده باید اراده چیزی باشد و به‌اصطلاح دارای متعلق باشد؛ همان‌گونه که گرایش گزاره‌ای مانند باور بدون متعلق بی‌معناست، مثل اینکه بگویم باور دارم، اما این باور

۱. واژگان «will» و «act of will» نیز به‌عنوان مترادف‌های «volition» خوانده شده‌اند.

دارای متعلقی نباشد، اراده صرف و بدون متعلق نیز بی‌معناست، اما هر متعلقی نیز به عمل نمی‌انجامد؛ برای مثال، اگر اکنون اراده کنم که دستم را بالا ببرم، ولی کاری انجام ندهم، می‌توان گفت که این حالت ذهنی نه اراده، بلکه چیزی شبیه میل است. از این‌رو، اراده همچون گرایش‌های گزاره‌ای با متعلقش معنا پیدا می‌کند؛ مثلاً نمی‌توان گفت میل دارم که پرنده باشم، چون اساساً این حالت نه میل، بلکه آرزوست (Lowe, 1996: 145-150).

بدین ترتیب، دو متعلق را می‌توان برای اراده فرض کرد؛ یکی اینکه شخص اراده می‌کند که چیزی برای چیزی دیگر انجام شود. به بیان دیگر،  $x$  را برای  $f$  اراده کند. (اگر  $x$  را دراز کردن دست و  $f$  را برداشتن نمکدان بدانیم، شخص اراده می‌کند که دستش را برای برداشتن نمکدان دراز نماید). یا اراده می‌کند که چیزی انجام شود؛ مثلاً اراده می‌کند که دستش را بالا ببرد.<sup>۱</sup> دوم اینکه شخص اراده می‌کند که علت چیزی برای انجام دادن چیزی دیگر شود. به بیان دیگر، اراده می‌کند که علت  $x$  برای انجام  $f$  شود. شخص اراده می‌کند که علت دراز کردن دستش برای برداشتن نمکدان گردد. یا اراده می‌کند که سبب اجرای چیزی شود؛ مثلاً اراده می‌کند که علت بالابردن دستش شود.

به نظر لو، اراده نخست که آن را تبیین جادویی (magical) از اراده می‌نامد، پذیرفتنی نیست. صرف اینکه کسی چیزی را اراده کند، اراده به‌شمار نمی‌رود. اگر چنین باشد اراده‌ام به بالابردن دست، تفاوتی با اراده‌ام به حرکت دادن میز در اتاق کناری نخواهد داشت و بیشتر شبیه میل می‌باشد. خطاست که گمان کنیم تحقق یا عدم تحقق اراده به متعلقش بستگی دارد که در این صورت، می‌توانستیم با کشف پسینی اراده‌ای را که به نحو علی مؤثر است از غیر آن تمییز دهیم. به‌واقع چنین نیست که از راه کشف پسینی به حرکت کردن دست از طریق اراده کردن و حرکت نکردن میز از طریق اراده کردن آن دست یابیم. اگر چنین باشد، اراده بیشتر به خواست (wishing) شبیه است؛ در حالی که اراده نوعی فعالیت ذهنی است که معمولاً در خصوص محتوای التفاتی‌اش مؤثر است. اراده من به بالابردن دست سبب می‌شود که دستم بالا رود. برخلاف حالت ذهنی‌ای مثل «خواست» که از این خصیصه بی‌بهره است. از این‌رو، می‌توان گفت که ویژگی یادشده در اراده با تبیین دوم

۱. تفاوت این دو مثال در این است که در یکی انجام دادن امری بیرونی اراده می‌شود که به‌واسطه جنبش بدنی صورت می‌گیرد؛ مثلاً وقتی من اراده می‌کنم که به توپ ضربه بزنم و این کار با حرکت پا صورت می‌گیرد و در دیگری تنها جنبش بدنی متعلق اراده است؛ همان‌گونه که در مثال آشکار است وقتی اراده می‌کنم که دستم را بالا ببرم.



سازگار می‌باشد. این تبیین است که پیوند بین اراده و ویژگی علی آن را تضمین می‌کند. به بیان دیگر، آنچه اراده را از غیر آن جدا می‌سازد، به خود این حالت ذهنی مربوط است که ویژگی خاصی دارد. ویژگی خاص این حالت ذهنی آن است که می‌تواند علت متعلقش واقع شود. از این رو، تنها تبیین دوم از اراده بیانگر این ویژگی خاص است.<sup>۱</sup>

#### ۴-۱-۱. اراده‌گرایی و نظریه‌های رقیب

اگرچه لازم است تبیینی مستقل از اراده‌گرایی، به مثابه نظریه‌ای کلاسیک صورت پذیرد و آنچه تاکنون بیان شد در همین راستا بود، اما این نظریه همچون هر نظریه دیگری در مقام مقایسه با دیدگاه‌های رقیب می‌تواند وضوح بیشتری داشته باشد. بنابراین، در ادامه می‌کوشیم کاستی‌های نظریه‌های رقیب را از منظر اراده‌گرایی بررسی کنیم.

#### ۴-۱-۱-۱. اراده‌گرایی و نظریه دیویدسن

به نظر لو جنبش بدنی آن گونه که دیویدسن بیان داشت، نمی‌تواند به عنوان عمل پایه تحلیل‌ناپذیر به‌شمار رود، زیرا اعمالی چون جنبش بدنی قابل تحلیل هستند (ibid.: 150-2). فرض کنید کسی دستش را بالا می‌برد و از او پرسش می‌شود که چگونه این کار را انجام دادی. به‌ظاهر این پرسش به‌حق است، زیرا این عمل با عملی که تنها حرکت بدنی (bodily motion) است فرق دارد. عمل کسی که دستش را با اختیار بالا می‌آورد با کسی که دستش بی‌اختیار بالا می‌آید یکسان نیست. اگر چنین باشد، صدق جملاتی که عامل در آن نقش دارد به‌صدق

۱. نیازی نیست علیت در محتوای التفاتی اراده قرار گیرد. اراده خود حالت ذهنی است که دارای این خصیصه است. اگر چنین باشد، باید دوباره برخی از حالات ذهنی نیز همین سخن را تکرار کرد. گرایش گزاره‌ای «به‌خاطر آوردن» از جمله گرایش‌هایی است که واقع‌نما (factive) است، اما این دلیل نمی‌شود که هنگام بیان این گرایش واقع‌نما بودن آن ذکر شود. از این رو، به‌ظاهر جان‌اتان لو در اینجا دچار خلط مسئله شده است؛ اینکه چه چیزی اراده می‌شود با خود اراده متفاوت است. او نخست در پی مشخص کردن متعلق اراده بود، نه توضیح اراده. اما در ادامه می‌کوشد حالت ذهنی اراده را تبیین نماید. آری اراده یک حالت ذهنی است که از ویژگی علی برخوردار است، اما این ربطی به متعلقش ندارد. از این رو، بهتر بود از همان آغاز حالت ذهنی اراده را توضیح داده و تفاوتش را با دیگر حالات بیان می‌کرد. میز اتاق کناری از آن رو متعلق اراده قرار نمی‌گیرد که نمی‌تواند در تعامل علی با اراده واقع شود. اراده همواره دارای ویژگی علی با متعلقش می‌باشد. از این رو، جایی که این تعامل برقرار نباشد، متعلق اراده قرار نمی‌گیرد، اما این ربطی به متعلق ندارد. پرنده شدن از آن رو متعلق میل قرار نمی‌گیرد که حالت ذهنی میل دارای ویژگی خاصی است. در اینجا هم میز اتاق کناری از آن رو متعلق اراده قرار نمی‌گیرد که دارای ویژگی خاص بعد مسافت است. به اختصار باید گفت اینکه اراده من به بالا بردن دست باید اراده‌ای باشد که سبب شود دستم بالا برود، ربطی به متعلق ندارد.

جملاتی وابسته است که عامل نقشی در آن ندارد، اما واضح است که این گونه نیست. اگر علی دستش را بی اختیار بالا آورد، مثلاً کسی دست او را به طرف بالا بکشد، جمله «علی دستش را بالا آورد» کاذب و جمله «علی دستش بالا آمد» صادق است.

با این حال، طبق تبیینی از عمل پایه که با اراده گزایی سازگار است، می توان جنبش بدنی را به عنوان عمل پایه در نظر گرفت. در جریان عمل اختیاری، جنبش بدنی متعلق مستقیم اراده قرار می گیرد؛ این در حالی است که در عملی مثل حرکت دادن توپ، اراده به طور مستقیم به آن تعلق نمی گیرد، بلکه شخص می تواند با اراده مستقیم حرکت دادن پا، توپ را به حرکت درآورد. بنابراین، جنبش بدنی عمل پایه و حرکت دادن توپ عمل غیر پایه به شمار می رود.<sup>۱</sup>

افزون بر این، بر خلاف نظر دیویدسن، لو معتقد است که برای عمل اختیاری، افزون بر باور و میل به اراده نیز نیازمندیم. اراده همچون باور و میل گرایش گزاره‌ای نیست و این به دلیل چند ویژگی منحصر به فرد در هم تنیده‌ای است که دارا می‌باشند. نخست آنکه اراده دارای ویژگی خود ارجاعی (self-referent) است. وقتی اراده می‌کنم که دستم را بالا ببرم، این اراده را به واسطه اراده دیگری انجام نمی‌دهم که دچار مشکل تسلسل شوم. چنین نیست که اراده کنم دستم را با اراده بالا ببرم که خود این اراده نیز به اراده سومی بازگشت کند و همین‌طور این اراده کردن‌ها ادامه یابد. آری اراده می‌کنم که دستم را با اراده بالا ببرم، اما اراده‌ای که به اراده اول بازگشت می‌کند. به بیان دیگر، وقتی اراده می‌کنم که کاری را انجام دهم، آن کار را بسان نتیجه و پیامد خود اراده، اراده می‌کنم. اینکه اراده می‌کنم کاری را انجام دهم، نتیجه خود اراده است. بدین منظور در اراده، عامل متعهد به تحقق محتوایش می‌شود. دوم آنکه اراده برخلاف گرایش‌های گزاره‌ای در محتوایش تأثیر علی دارد. اگر اراده می‌کنم که دستم را بلند کنم، این اراده سبب می‌شود که دستم را بلند نمایم. البته نمی‌توان منکر اراده‌ای شد که به عمل نینجامد یا اراده‌ای که برخلاف محتوایش، سبب چیز دیگری شود؛ مثلاً کسی با دستکاری در مغزم سبب شود که مثلاً اراده کنم دستم را تکان دهم، اما پایم به حرکت درآید. با این وصف، چنین مواردی موقتی می‌باشند. معمولاً اگر مانعی وجود نداشته باشد، اراده به عمل می‌انجامد (ibid.:157-162).

۱. البته لو می‌پذیرد که ممکن است کسی حیطة اعمال پایه خود را گسترش دهد؛ مثلاً کسی بتواند ضربان قلب خود را کنترل کند، ولی اما باید پذیرفت که در هر صورت اراده‌های محدودی داریم.





همچنین همان گونه که پیش تر از انسکوم ذکر شد، ما به اعمال التفاتی مان، دست کم درباره اعمال پایه، معرفت غیرمشاهده‌ای داریم. این بدین معناست که به آنچه انجام می‌دهیم معرفت داریم؛ نه بدین سبب که آن را مشاهده می‌کنیم، بلکه چون اراده به انجام دادن آن داشته‌ایم و می‌دانیم که معمولاً اراده به معلول‌هایی که قصد می‌شود می‌انجامد. از این رو، بین اراده و معرفت به معلول رابطه تنگاتنگی وجود دارد. این معرفت را نمی‌توان به نحو تجربی به دست آورد، زیرا برخورداری از این معرفت پیش شرط توانایی عامل در انجام دادن عمل اختیاری است، چون شخص معرفت دارد که اراده به بالا بردن دست علت بالا بردن دست است، می‌تواند بکوشد که به واسطه اراده دستش را بالا ببرد. نوزاد از آن رو به انجام دادن برخی کارها تواناست که معرفت به اراده آنها به طور ذاتی در نهاد او هست. این درحالی است که میل دارای چنین خصیصه‌ای نیست. کسی می‌تواند میل به نوشیدن یک فنجان قهوه یا بالا بردن دست داشته باشد، بدون اینکه معرفت داشته باشد که چنین میلی به نحو علی به تحقق معلول مورد تعلق میل بینجامد. به‌اختصار می‌توان گفت هر چند باور و میل در شکل‌گیری اراده تأثیر دارند، ولی فاقد نقش اصیل اراده در تحقق عمل‌اند. شخص می‌تواند به چیزی باور و میل داشته باشد، اما همچنان به آن عمل نکند.

افزون بر این، همان گونه که لو در اثر دیگرش یادآور می‌شود فرو کاستن عوامل پیشینی عمل به باور و میل، چشم‌پوشی از مؤلفه اساسی انتخاب (choice) است، زیرا می‌توان از اراده بسان انتخاب انجام دادن عمل به طریقی خاص یاد کرد (Lowe, 2000: 251-2). اگر باور و میل در تحقق عمل نقش علی داشته باشند، گویی عامل در انجام دادن کار، اختیاری نداشته و بدان مجبور است. فرض کنید میل به نوشیدن یک فنجان قهوه دارم و باور دارم که قهوه‌خانه ممتازی در حوالی منزلم وجود دارد. طبق نظریه دیویدسن باید گفت که اگر مانعی نباشد، من بی‌درنگ تا چند لحظه بعد در حال نوشیدن فنجان قهوه‌ای در قهوه‌خانه هستم، اما به‌ظاهر چنین نیست، چون با وجود باور و میل، من همچنان می‌توانم بین نوشیدن و ننوشیدن قهوه یکی را برگزینم. شاید بتوان از سوی دیویدسن چنین پاسخ داد که باور و میل من به نوشیدن قهوه در صورتی به عمل می‌انجامد که با باور و میل دیگری در تعارض نباشد؛ مثلاً با چنین دلیلی که مایلم یک فنجان چای در خانه بنوشم و باور دارم که مواد اولیه تهیه آن در خانه موجود است، اما همه پرسش اراده‌گرا این است که چه چیزی سبب می‌شود که میان این دو یکی را برگزینم. به‌ظاهر نمی‌توان بر قوت میل یکی بر دیگری تأکید کرد، زیرا مواردی را می‌توان یافت که انسان از میان



میل کمتر و بیشتر، میل کمتر را بر می‌گزینند؛ ثانیاً، اگر هم چنین نباشد، پرسش اساسی همچنان بدون پاسخ می‌ماند که چه چیزی سبب می‌شود میان این دو میل یکی انتخاب شود. اراده‌گرا بر آن است که اراده من نقش اساسی در انتخاب از میان موارد مختلف دارد.

## ۲-۱-۴. اراده‌گرایی و نظریه انسکوم

در این میان، وضعیت نظریه علیت عامل که مورد تأیید کسانی همچون انسکوم می‌باشد کمی بهتر است، زیرا مایل به حذف کنش‌گری علیت عامل نیست. با این حال، اشکال اساسی اراده‌گرایی به این نظریه آن است که رویکرد اسرارگونه‌ای نسبت به عاملیت دارد؛ بدین معنا که آن را بنیادی و مصون از هرگونه تحلیلی می‌شمارد؛ در حالی که مطابق با اراده‌گرایی می‌توان با توسل به اراده، عاملیت عامل را از مواردی که عاملیتی وجود ندارد تمیز داد. افزون بر این، مدافع علیت عامل تبیین چندان روشنی از مواردی که در آنها عامل اراده می‌کند، اما موفق نمی‌شود ارائه نمی‌کند؛ درحالی که چنین نیست که در این گونه موارد عامل هیچ کاری انجام نمی‌دهد. از همین رو، پاسخ اراده‌گرا به پرسش ویتگنشتاین این است که آنچه باقی می‌ماند همان «اراده» است (ibid.: 250-1).

البته ناگفته نماند که اراده‌گرایی با تقسیم‌بندی اولیه از سوی انسکوم موافقت چندان ندارد. به نظریه اراده‌گرا، قصد در سه مفهوم اولیه از یک معنا برخوردار نیستند. هرچند می‌توان از دو مفهوم اول و سوم به‌عنوان قصد یاد کرد، اما همان‌گونه که توضیح داده شد عمل قصدی به همان معنایی نیست که دو مفهوم اول قصد هستند. اگر من قصد انجام دادن کاری را دارم، می‌توانم آن را به زمان بعد موکول کنم. شاهد این مطلب قصد به معنای اول است، اما در اراده چنین نیست؛ نمی‌توانم اکنون اراده کنم که کاری را بعدها انجام دهم. انسکوم نیز خود به این تمایز آگاه است و از این رو، همان‌گونه که توضیح داده شد عبارت «قصد دارم قدم بزنم، اما نمی‌زنم» را متناقض می‌داند. این در حالی است که اراده‌گرا باور دارد که تفاوت مفهوم دوم از دو مفهوم دیگر بنیادی است؛ به نحوی که نمی‌توان از آنها با نام مشترک «قصد» یاد کرد، مگر اینکه همه آنها را تحت نام کلی قصد آورد و برای تمیز قصد دوم از دو قصد دیگر، از آن مثلاً به «قصد بالفعل» یاد کرد. در این صورت، نزاع تنها لفظی است، زیرا مدافعان به جای اراده بر واژه قصد بالفعل تأکید کرده و همان معنایی از قصد را در نظر می‌گیرند که اراده‌گرا از اراده در نظر دارد.



### ۳-۱-۴. اراده‌گرایی و نظریه هورنسی

با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان گفت که از میان سه نظریه پیشین، اراده‌گرایی بیش از همه به نظریه «تلاش‌گرایی» شبیه است. با این وصف، این دو نظریه با یکدیگر تطابق کامل ندارند. تلاش‌گرایی دیدگاهی است که حوزه‌های بیشتری را نسبت به اراده‌گرایی در برمی‌گیرد و به‌نوعی اعم از آن است. تلاش کردن افزون بر رویداد ذهنی شامل رویداد فیزیکی نیز می‌شود. دلیل این امر را می‌توان در جایی مشاهده کرد که می‌کوشیم کاری را انجام دهیم، اما موفق نمی‌شویم. البته نه به این علت که مثلاً فلج شده‌ایم یا نیرویی خارجی مانع ما می‌شود، بلکه تنها به این سبب که اشیا مطابق میل ما رفتار نمی‌کنند. برای مثال، تیراندازی که موفق نمی‌شود تیر را به هدف بزند، دست کم عمل فیزیکی پرتاب تیر را انجام داده است. از این‌رو، تلاش وی شامل این عمل فیزیکی می‌شود. به بیان دیگر، تلاش کردن یعنی انجام دادن چیزی به امید رسیدن به هدف؛ مثلاً زدن طعمه به قلاب به انتظار گرفتن ماهی، تلاش کردن برای گرفتن ماهی را رقم می‌زند. اراده نیز چنین است؛ در همه مصادیق، اراده انجام دادن چیزی است به امید رسیدن به هدف. از این‌رو، موارد اراده کردن، تلاش کردن محسوب می‌شود، اما عکس آن درست نیست؛ مثلاً زدن طعمه به امید گرفتن ماهی تلاش کردن است، اما اراده کردن نیست؛ هرچند مستلزم اراده کردن است<sup>۱</sup> (ibid.: 246-9 & Lowe, 1996: 160-1 & Lowe, 2013: 139-140).

حتی می‌توان ادعا کرد که تلاش کردن به مواردی اطلاق می‌شود که دشواری در میان است و ما درصدد رفع آن از طریق تلاش هستیم. معمولاً چنین نیست که برای رفع تشنگی از طریق نوشیدن بطری آبی که در کنارم است، از واژه تلاش استفاده کنیم، اما بی‌تردید همه ما می‌پذیریم که نوشیدن آب از چشمه‌ای که در پشت کوهی بلند قرار دارد، نیازمند کوشش است. افزون بر این، واژه تلاش کردن بیش از اینکه بر امور ذهنی اطلاق شود، امور فیزیکی را در بر می‌گیرد. این درحالی است که «اراده» تنها به امور ذهنی اطلاق می‌شود و

۱. اگر بتوان گفت که تلاش کردن خود مستلزم اراده کردن است، هر تلاشی مستلزم اراده است، اما نه به‌عکس. فردی را در نظر بگیرید که در وسط خیابان اراده می‌کند به جای قبلی خود بازگردد، اما در این هنگام با خودرویی تصادف می‌کند؛ هرچند چنین چیزی شامل اراده می‌شود، اما برای رسیدن به هدف هیچ کوششی انجام نداده است. از این‌رو، شاید بهتر باشد که اراده را اعم از تلاش بدانیم.

این واژه با قصد کسانی که می‌خواهند از امور ذهنی به‌عنوان علل اعمال اختیاری یاد کنند، تطابق بیشتری دارد؛ یعنی می‌توان گفت که رابطه این دو، نه عموم و خصوص مطلق، بلکه در بهترین حالت من‌وجه است.

## ۴-۲. اعتراض‌ها و پاسخ‌ها:

آنچه در پی می‌آید مهم‌ترین اعتراض‌ها به اراده‌گرایی و پاسخ‌های برخی متفکران به آنهاست که در سه اثر مهم لو (Lowe, 1996: 152-6 & Lowe, 2000: 250-2 & Lowe, 2013: 123-7) منعکس شده است.

اعتراض نخست: اراده‌گرایی به تسلسل می‌انجامد. توضیح آنکه اگر تنها اعمالی اختیاری‌اند که از اراده ناشی می‌شوند، آیا خود اراده اختیاری است یا نه. اگر اختیاری نباشند، چگونه این اراده می‌تواند علت اعمالی باشد که اختیاری‌اند، اما اگر اختیاری باشد، به تسلسل می‌انجامد؛ یعنی اراده دومی وجود دارد که این اراده نخست را اختیاری کرده و نیز اراده سومی برای توضیح اختیاری‌بودن اراده دوم وجود دارد و این سلسله همچنان ادامه می‌یابد.

در پاسخ باید گفت اگر بنا باشد در اراده مختار باشم، به اراده دیگری نیازی نیست؛ یعنی چنین نیست که اراده دومی علت اراده اول باشد. آری چه‌بسا عللی سبب ایجاد اراده باشند، اما از سنخ اراده نیستند. اینها گرایش‌های گزاره‌ای همچون باور و میل‌اند که اراده را در عامل به‌وجود می‌آورند. رقیب نزدیک اراده‌گرایی، تلاش‌گرایی را در نظر بگیرید: وقتی من تلاش می‌کنم فنجان قهوه روی میز را بردارم، تنها تلاش می‌کنم. چنین نیست که تلاش کنم که «تلاش کنم» فنجان را بردارم. دلیل این امر آن است که وقتی کسی در انجام‌دادن کاری تلاش می‌کند، ولی موفق نمی‌شود، این عذر از وی پذیرفته نیست که در تلاش برای انجام‌دادن آن کار بوده است. به بیان دیگر، برخی اوصاف ذاتی و برخی عرضی هستند. با توجه به اراده، فعل اختیاری حاصل می‌شود، اما خود اراده نیازمند اختیار نیست، زیرا این وصف را فی‌ذاته دارد. آری ممکن است در اصل اختیاری‌بودن اراده تردید شود که این خود موضوعی جداگانه است.

اعتراض دوم: طبق این اعتراض که به برهان پیوند منطقی (logical connection argument) مشهور است، اگر اراده علت عمل است، باید علت و معلول از یکدیگر جدا بوده و علت از



معلول قابل تشخیص باشد، اما چنانچه دو چیز به لحاظ مفهومی به هم مربوط باشند، نمی توان آن دو را بر اساس رابطه علی و معلولی تبیین کرد؛ مثلاً اگر پرسیده شود که چرا ازدواج نکردی؟ و پاسخ بدهم که چون مجردم، این توضیح علی نیست، زیرا مفاهیم «مجرد» و «ازدواج نکرده» از هم جدا نیستند. به همین ترتیب، مفهوم اراده و عمل نیز این همان‌اند؛ محتوای التفاتی اراده با عمل یکی است؛ مثلاً در مثال بالا بردن دست، اراده همان نتیجه است. اراده و نتیجه هر دو همان «بالا بردن دست» می باشند؛ اراده می کنم که دستم بالا رود و دستم بالا می رود (see: Melden, 1961, ch. 5).

پاسخ این اشکال آن است که هر چند این دو به لحاظ مفهومی این همان‌اند، از نظر وجودی و متمایزیکی متمایزند. وضعیتی را در نظر بگیرید که اراده به عمل نمی انجامد؛ برای مثال، شخص فلجی که اراده می کند روی پایش بایستند، اما موفق نمی شود. در اینجا اراده به برخاستن وجود دارد، اما نتیجه نه. به بیان دیگر، آنچه در رابطه علی مهم است، تمایز متمایزیکی است، نه مفهومی.

اعتراض سوم: شاید مهم ترین اعتراض بر اراده گرایی آن است که در اراده گرایی همه چیز در درون رخ می دهد، درحالی که عمل امری بیرونی است. اراده گرا، ما انسان‌ها و البته هر عاملی را بسان موجوداتی فرض می کند که برای انجام دادن کاری تنها اراده می کنیم و ادامه کار را بر عهده طبیعت می گذاریم. اراده گرایی بسیار شبیه به این است که کسی گوشه‌ای بنشیند و فقط اراده کند و منتظر بنشیند تا کارها انجام پذیرفته و رخدادها واقع شوند؛ این درحالی است که لازم است نظریه‌ای ارائه کنیم که با عمل، ارتباط تنگاتنگی داشته باشد.

در پاسخ این اشکال باید گفت: اراده گرایی به چنین دیدگاهی ملتزم نیست. به نظر اراده گرا، اگر اراده می کنیم که کاری را انجام دهیم، برای انجام دادن آن کار، عمل می کنیم. اراده به نوشیدن فنجان قهوه، شبیه حالت ذهنی میل نیست که تنها بدان تمایل داشته باشیم، بلکه اراده از نیروی کنشی بسیار قوی برخوردار است که اگر مانعی بر سر راهش نباشد به عمل می انجامد. به ظاهر پیش فرض کسانی که در اراده گرایی تردید می کنند آن است که مدافعان این نظریه، اراده را متعلق به نفوسی می دانند که جوهری مجزا از جسم هستند. همان گونه که لو یادآور می شود، هر چند ممکن است چنین امری صادق باشد، نمی توان ادعا کرد که اختیار کردن این نظریه درباره رابطه ذهن و بدن به دلیل اراده گرایی

است. حتی اگر چنین باشد، رابطه مستقیمی میان این دو دیدگاه وجود ندارد. شخص می‌تواند به اراده‌گرایی ملتزم باشد، اما نظریه‌ای غیر از دوگانه‌انگاری دکارتی برگزیند؛ برای مثال، بنا بر صورت‌گرایی ارسطو، ماده و صورت یا جسم و نفس با هم متحدند و از یکدیگر متمایز نیستند. افزون بر این، حتی اگر مواردی باشند که شخص بدون انجام دادن کاری و تنها با اراده کردن سبب انجام عمل شود، نه تنها آسیبی به نظریه نمی‌زند، بلکه خود دلیلی بر رجحان اراده‌گرایی بر دیگر نظریه‌هاست. فردی را تصور کنید که قادر است مثلاً عامل توقف قطار در حال حرکت شود (که اتفاقاً امثال چنین موردی تحقق خارجی نیز دارد)، تنها با اتخاذ دیدگاه اراده‌گرایی می‌توان این چنین نمونه‌ها را توضیح داد.

### نتیجه‌گیری

انسکوم با تمایز بین سه مفهوم اولیه از قصد کوشید با تمرکز بر مفهوم دوم، عملی را قصدی بداند که دارای دلیل باشد. البته نه هر دلیل، بلکه دلایلی که به نظر او در قالب یکی از پاسخ‌های شش‌گانه گنجانده شود. به نظر او، در عمل قصدی دو مؤلفه «قصد» و «عمل» چنان در هم تنیده‌اند که یکی بدون دیگری بی‌معناست. از این‌رو، نشانه‌هایی از رفتارگرایی (behaviorism) در او قابل مشاهده است. البته بی‌تردید انتساب رفتارگرایی به او همان‌گونه مورد اختلاف است که به استادش، ویتگنشتاین. با این وصف، انسکوم را مدافع نظریه علیت عامل می‌دانند؛ بدین معنا که در تحقق عمل، کنش‌گری عامل نقشی اصیل را ایفا می‌کند. همچنین وی عقیده دارد که در زنجیره اعمال، نه با عمل واحد، بلکه با سلسله‌ای از اعمال مواجهیم. در مقابل، دیویدسن هر چند در طرح اولیه‌اش همچون انسکوم عمل قصدی را مفهوم محوری دانسته و دلیل را عاملی جهت‌عقلانی‌سازی عمل می‌داند، اما برخلاف وی معتقد است نه با سلسله‌ای از دلایل، بلکه با دلیل خاصی روبه‌رو هستیم که از باور و میل تشکیل شده است. افزون بر این، دیویدسن بر آن است که دلیل هر عمل، کارکرد علت را نیز دارد و زنجیره اعمال، همگی به عمل پایه جنبش بدنی تحویل می‌روند و چیزی به نام علیت عامل وجود ندارد. با وجود اختلاف نظرهای یادشده، انسکوم و دیویدسن هر دو در پاسخ به پرسش معروف ویتگنشتاین که اگر از بالا بردن دست، بالا رفتن دست را تفریق کنیم چه چیز باقی می‌ماند می‌گویند: هیچ‌چیز. در سوی دیگر، دو نظریه تلاش‌گرایی و اراده‌گرایی چنین پاسخی نمی‌دهند و به ترتیب تلاش کردن و اراده کردن را در پاسخ ذکر



می‌کنند. با این حال، تلاش‌گرایی میان موارد تحقق عمل و عدم آن تمایز قائل می‌شود و در اولی، تلاش کردن را با عمل این‌همان می‌داند. اراده‌گرایی به این تمایز قائل نیست و آن را بی‌دلیل می‌داند. بنا بر این نظریه، اراده نقش اساسی در تحقق عمل دارد؛ بدین معنا که بدون آن هیچ عملی رنگ واقعیت به خود نمی‌گیرد، اما این بدین معنا نیست که در صورت عدم تحقق عمل اراده حذف شود.

روشن است که هر کدام از این نظریه‌ها از پشتوانه متافیزیکی ویژه‌ای برخوردارند. از این‌رو، بایستی همزمان به این رویکردها نیز توجه شود. ظاهر امر آن است که آنچه امروزه در فلسفه تحلیلی سبب شده است فیلسوفان اقبال‌چندانی به نظریه اراده‌گرایی نداشته باشند، به دلیل سابقه اتخاذ این نظریه از سوی دو‌گانه‌انگاران جوهری است. با وجود اشکالات متعدد بر دو‌گانه‌انگاری جوهری، گویی اراده‌گرایی که نتیجه آن است نیز باید رد شود. این درحالی است که همان‌گونه که پیش‌تر توضیح داده شد میان دو‌گانه‌انگاری و اراده‌گرایی استلزامی برقرار نیست. می‌توان نظریه‌ای متافیزیکی غیر از دو‌گانه‌انگاری دکارتی ارائه کرد و همچنان به اراده‌گرایی ملتزم شد. افزون‌بر اینکه رویکردهای متافیزیکی در اردوگاه مخالفان نیز چندان وضعیت بهتری از دو‌گانه‌انگاری جوهری ندارند. از این‌رو، شاید اگر بتوان از رویکردی متافیزیکی دفاع کرد که همچنان نظریه اراده‌گرایی را در خود جای دهد به شهود اولیه نزدیک‌تر است.<sup>۱</sup>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۱. وظیفه خود می‌دانم از دکتر صائمی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه دانش‌های بنیادی (IPM) سپاس‌گزاری کنم. بی‌شک، اگر بهره‌هایی که از کلاس ایشان بردم نبود، این نوشته به ثمر نمی‌نشست.

1. Anscombe, E. (1957), *Intention*, London: Basil Blackwell.
2. Bratman, M. E. (1984), "Two Faces of Intention," *The Philosophical Review* 93.
3. Davidson, D. (1980), "Mental Events," In: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press.
4. \_\_\_\_\_ (1980), "The Individuation of Events," in: D. Davidson, *Essays on Actions and Events (1969)*, Oxford: Oxford University Press.
5. \_\_\_\_\_ (2001), "Intending" in: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, (1978), Oxford: Oxford University Press.
6. \_\_\_\_\_ (1963), "Actions, Reasons, and Causes," *Journal of Philosophy* 60.
7. \_\_\_\_\_ (1980), "Agency" in: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, (1971). Oxford: Oxford University Press.
8. Goldman, A. (1971), "The Individuation of Action," *The Journal of Philosophy* 68.
9. Hornsby, J. (2005), "The Nature of Actions: Where Do Anscombe and Davidson Disagree?" *Philosophical Explorations*.
10. \_\_\_\_\_ (1980), *Actions*, New York: Routledge.
11. Lowe, E. (2000), *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
12. \_\_\_\_\_ (2013), *The Routledge Guidebook to Locke's Essay Concerning Human Understanding*, Oxford & New York: Routledge.
13. \_\_\_\_\_ (1996), *Subjects of experience*, Cambridge: Cambridge University Press.



14. Melden, A. I. (1961), *Free Action*, London: Routledge & Kegan Pau.
15. Thompson, M. (2008), "Naïve Theory of Action," in: M. Thompson, *Life and Action: Elementary Structures of Practice*, Harvard: Harvard University Press.
16. Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigation*, Oxford: Blackwell.



نظر  
صدر

سال هجدهم، شماره ۷۶، زمستان ۱۳۹۲